14e ANNÉE (2e SÉRIE). № 26. 30 JUIN 1892.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres.

RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres.

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement est de 13 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL, *pour la France, l'Alsace-Lorraine, la Belgique et la Suisse, et de 15 fr. pour les autres pays; — de 8 fr. ou 10 fr. sans le Supplément, selon les pays.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

—

Q. — 1° Lorsque nous péchons, nous sommes entraînés dans le mal par la concupiscence ou par le démon. Eve ne fut pas sollicitée à la désobéissance par la concupiscence qui n'existait pas encore, puisqu'elle a été une suite du péché ; mais par le démon déjà précipité du ciel. Et lui, le démon, comment fut-il porté à la révolte ? Car, avant le péché c'était un ange bon... Je ne sais pas voir quelle fut en lui la source du péché, attendu qu'il n'y avait alors ni concupiscence ni tentateur.

2° De plus, il est dit qu'un combat ayant eu lieu dans le ciel, saint Michel et ses anges combattaient contre le dragon, contre les mauvais anges, j'imagine. Mais quelle fut la nature de ce combat ? Un prêtre faisant subir un examen de catéchisme à nos enfants, posa cette question. Il insista pour savoir si les anges s'étaient munis de fusils, de sabres, etc..., l'enfant répondit que non, mais il ne sut pas en dire davantage. Et l'examinateur lui-même se contenta de sourire et n'ajouta plus rien. Voudriez-vous avoir la bonté d'y suppléer ?

R. — Ad I. La concupiscence, telle qu'elle existe dans l'homme, ne saurait exister chez l'ange, parce qu'elle suppose l'union de l'âme et du corps dans une même nature et que l'ange n'a point de corps.

Mais la concupiscence n'est pas le seul mouvement intérieur qui puisse nous pousser au péché. Il y a chez l'homme et chez l'ange une tendance purement spirituelle qui ressemble à la concupiscence par sa nature, qui produit, et beaucoup plus efficacement qu'elle, le même effet de nous porter au mal : cette tendance est l'amour-propre, l'orgueil, la complaisance dans notre propre excellence, l'amour et la recherche de notre propre satisfaction, l'attache à notre sens et à notre excellence. Tous ces noms désignent une seule et même chose, l'amour de nous-même, qui est, dans la rigueur des termes, une véritable concupiscence spirituelle.

La concupiscence en effet est un mouvement de la chair et de l'esprit se portant vers la délectation sensible. L'amour de soi-même est un mouvement de l'esprit se portant vers la délectation qu'il trouve à s'aimer, à se rechercher, à se satisfaire. Et, comme la concupiscence nous pousse à chercher le plaisir sensible au mépris de la loi divine, ainsi l'amour de nous-même nous pousse à nous rechercher dans les choses de l'esprit au mépris de la loi divine. Ainsi cet amour de nous-même nous conduit au péché, comme la concupiscence, et beaucoup plus efficacement, parce qu'il est beaucoup plus intime et plus puissant qu'elle. Si donc l'ange était exempt de la concupiscence, il ne l'était pas d'un principe encore plus dangereux.

On nous dira que l'ange était bon, qu'il n'y avait en lui aucun dérèglement et qu'en lui l'amour de soi-même était soumis à l'amour de Dieu. Tel était en effet l'état dans lequel l'ange avait été créé. Il y demeura jusqu'au moment de l'épreuve. Mais à ce moment, par la volonté de chacun des anges rebelles, cet état changea, chacun d'eux s'étant alors aimé jusqu'à se préférer à Dieu. L'ange avait été pourvu de cet amour de soi qui doit porter tout être vers la fin que Dieu lui assigne. La fin que Dieu assigna à l'ange rebelle, déplut à celui-ci qui tourna contre Dieu l'amour de soi que Dieu lui avait donné pour l'amener à lui. Là seulement commença le désordre. Son premier acte fut le péché.

De cette observation, on conclura, avec raison, que le premier péché ne peut s'expliquer par un désordre antécédent de la concupiscence ou de l'amour de soi. En effet, ni dans l'ange, ni dans l'homme, ce désordre n'a précédé le premier péché. Comment alors expliquer le péché ? Par deux choses, ou plutôt par une seule qui se décompose en deux : la liberté défectible de la créature. Libre, elle peut se porter à une chose ou à une autre ; défectible, elle peut défaillir dans le choix et se porter vers la chose prohibée en laissant de côté celle qui est commandée. Il n'y a pas à chercher d'autre cause du péché. Saint François de Sales fait remarquer très justement qu'il n'existe pas de vraie cause efficiente du péché qui n'est qu'une défaillance : il suffit d'en indiquer la cause

déficiente. Or cette cause existait chez l'ange et chez l'homme avant l'épreuve où ils défaillirent l'un et l'autre. L'ange pouvait ainsi pécher sans la concupiscence et sans la tentation du dehors.

Au sujet de cette dernière, il ne serait pas exact de dire qu'elle n'a pas existé pour l'ange rebelle. Sans doute, il en est au moins un de la troupe qui a ainsi péché de lui-même sans y être poussé par aucun autre. Mais la sainte Ecriture nous représente ce chef des anges rebelles comme entraînant les autres à sa suite (V. Apoc., cc. XII et seqq.). Cette manière répond, du reste, à la constitution du monde angélique. Les anges sont subordonnés les uns aux autres selon leurs hiérarchies. Ce sont les anges supérieurs qui transmettent aux inférieurs les lumières et les motions qui émanent de Dieu, la première lumière et le premier moteur. Lucifer se révoltant, lui du premier rang et peut-être le premier de tous les anges, imprima le mouvement de sa révolte à tous les autres. Mais saint Michel lui résista. Les anges se partagèrent : les uns acceptèrent la motion de la révolte et tombèrent avec Lucifer, leur chef ; les autres adhérèrent à saint Michel et conservèrent, avec la sainteté, tous les avantages de leur prééminence. Ce fut, pour le dire en passant, le premier déploiement des deux drapeaux qui, depuis ce temps, se sont partagé les anges et les hommes : le premier, avec cette devise : « Je m'élèverai et je serai semblable au Très-Haut ; » le second, avec cette devise : « Qui est comme Dieu ? » — Les démons donc, Lucifer excepté, ont eu leur tentateur, d'autant plus terrible qu'il était plus élevé, plus puissant, plus éclairé qu'eux, et qu'ils devaient recevoir de lui la lumière et le mouvement. Rien, en fait de tentation extérieure, ne saurait égaler un scandale de cette nature.

Ces explications données, nous répondons ainsi d'une manière précise à la question :

Les anges rebelles ont été portés au péché par l'un d'eux ; il s'y sont d'eux-mêmes portés par un sentiment volontairement déréglé d'amour d'eux-mêmes. Mais cela même n'est pas nécessaire pour expliquer leur péché, puisqu'il suffit, pour expliquer tout péché, de la liberté imparfaite et défectible de la créature.

Cette solution vaut pour l'homme. Quelque influence qu'aient la concupiscence et les tentations du dehors pour porter l'homme au péché, il y a en lui une faiblesse première qui, à elle seule, suffit à expliquer le péché : sa liberté défectible.

Ad II. Le combat des anges dans le ciel est fort intéressant à étudier, parce que lui seul peut nous expliquer les combats qui se livrent sur la terre entre le bien et le mal, entre les deux cités décrites par saint Augustin, entre l'Eglise et ses ennemis.

En effet, ce que Lucifer a commencé dans le ciel, il le poursuit sur la terre avec l'armée innombrable des démons qu'il a entraînés à sa suite. Sous leurs ordres combattent pour la même cause les hommes qui ne veulent point obéir à Dieu et à son Christ. Leur nombre est si grand et l'action de l'ange des ténèbres si efficace sur le monde qu'il peut, quoique sans droit, se nommer le prince de ce monde, où il règne par l'orgueil, l'ambition, l'avarice, la luxure, la colère et tous les autres vices. Mais saint Michel et ses anges ne cessent de les combattre et de soutenir dans leur résistance tous ceux qui se rangent sous son étendard.

Chacun des deux chefs inspire aux siens ses propres sentiments, et ainsi il arrive que la lutte des anges, terminée dans le ciel, se poursuit sur la terre sans changer, au fond, de caractère. Et cette lutte nous intéresse parce que nous y sommes mêlés comme combattants et parce que nous sommes l'enjeu de la bataille : il s'agit de savoir qui nous aura, de Lucifer pour nous entraîner dans son supplice, ou de saint Michel pour nous conduire avec lui-même au triomphe et à la récompense. C'est donc notre propre histoire que nous étudions dans la lutte des anges.

Pour mettre quelque ordre dans cette étude nous dirons 1° de quelles armes se servent les combattants ; 2° sur quel terrain la lutte a été et demeure engagée ; 3° quelle a été la première issue de la lutte et quelle en sera l'issue finale. Nous ne pourrons que toucher les sommets : traiter à fond et au long la matière exigerait des volumes.

I. Entre esprits, il ne saurait être question d'armes matérielles. Il est vrai que les anges ont un pouvoir très grand sur la matière. Ils n'en peuvent changer la nature et les propriétés essentielles qui, constituées par le pouvoir créateur de Dieu, sont au-dessus de toute puissance autre que la sienne. Mais en appliquant ces propriétés, ce qu'ils peuvent faire d'une manière bien supérieure à toutes les inventions humaines, ils produisent dans la matière et sur la matière des effets merveilleux. Mais ce pouvoir des anges est, comme leur nature, entièrement spirituel. Nous verrons comment ils en usent dans la lutte.

Les armes des anges sont donc purement spirituelles ; elles ne sont autres que les puissances ou facultés naturelles dont Dieu les a pourvus en les créant. Les théologiens, s'appuyant à la fois sur l'Ecriture sainte et la tradition, nous enseignent qu'il y a chez les anges trois puissances, analogues à celles de l'âme humaine, mais de beaucoup supérieures : l'intelligence, la volonté, la puissance d'agir à l'extérieur et de souffrir, soit du côté des autres anges soit du côté des autres créatures.

Sans entrer dans une étude approfondie de chacune de ces facultés angéliques, nous allons indiquer l'usage de chacune d'elles pour la lutte dont nous nous occupons.

La première arme des anges pour la lutte est l'intelligence. L'ange est une créature intellectuelle ; c'est essentiellement une intelligence. Ce qui constitue sa nature, fait aussi sa perfection plus ou moins grande : un ange est, quant à sa

nature, d'autant plus élevé que son intelligence est plus parfaite. Comme sa puissance d'action répond à sa perfection et à sa nature, l'ange qui se trouve en possession de la vérité a l'avantage sur celui qui ne la possède pas.

On sait quelle est chez les hommes la puissance d'une bonne raison bien mise en lumière. Un homme intelligent, fût-il le plus déterminé à mal faire, ne néglige jamais une raison vraie : ou il s'y rend, ou il cherche une autre raison qui puisse, à son point de vue, l'emporter sur la première. Il en est de même chez les anges, avec cette différence que les anges, connaissant les choses sans avoir besoin de les décomposer, comme nous, par le raisonnement, saisissent tout d'un coup le sens et la portée d'un notion.

La lutte entre les anges par l'intelligence consiste donc en ce que, une affirmation étant formulée par l'un, l'autre oppose une autre affirmation, et cela sans aucun discours, les anges n'en ayant pas besoin, sans aucune parole matérielle, les anges n'usant pas du langage humain, mais par une simple manifestation qui est comme un éclair lumineux faisant l'office du langage.

Lucifer se pose comme *semblable à Dieu :* c'est l'éclair qu'il lance pour faire partager son idée à tous les autres anges. Saint Michel lui oppose cette question qui porte avec elle sa réponse inéluctable : *Qui est semblable à Dieu ?*

Cette lutte des intelligences est accompagnée d'une lutte entre les volontés, l'un tenant à faire prévaloir sa volonté et l'autre y faisant obstacle. Il en est du choc des volontés entre les anges comme entre les hommes, avec cette différence que la volonté angélique n'est pas changeante comme la nôtre et qu'une fois arrêtée à une résolution, dont la pénétration de son intelligence lui a fait voir du premier coup toute la portée et toutes les conséquences, elle y demeure à tout jamais fixée.

Enfin la lutte des intelligences et des volontés se complète par celle des puissances d'action. Chaque ange est doué d'une force spirituelle qu'il peut opposer à celle d'un autre ange, à la façon dont deux lutteurs s'opposent mutuellement la force de leurs muscles. Ils peuvent également exercer leur puissance sur d'autres anges qu'ils se disputeront, s'efforçant de part et d'autre de les attirer chacun à soi pour les ranger sous ses lois. C'est un exercice de cette puissance qui nous est décrit dans le passage suivant de l'Apocalypse : « Et je vis un ange descendre du ciel, tenant la clef de l'abîme, une grande chaîne à la main. Et il saisit le dragon, l'antique serpent, qui est le diable et Satan, et le lia pour mille ans ; et il le mit dans l'abime qu'il ferma et scella sur lui pour qu'il ne séduise pas les nations jusqu'à ce que mille ans soient accomplis. » (Apoc., XX, 2, 3.) Nous voyons ici deux anges, le bon et le mauvais ; le premier faisant violence à l'autre, le domptant, le mettant dans l'impossibilité d'exercer son pouvoir sur les hommes.

Intelligence, volonté, pouvoir d'agir, voilà en général les trois armes dont se servent les anges dans leur lutte. Comme le démon et les mauvais anges travaillent à se faire un empire parmi les hommes pour les entraîner dans leur révolte et dans leur supplice, ils usent contre eux, mais dans la mesure seulement où Dieu le leur permet comme on le voit par l'exemple de Job, des avantages que leur fournissent les facultés dont nous venons de parler : de leur intelligence pour les tromper, de leur volonté pour les entraîner, de leur puissance sur la matière pour agir, soit sur leurs corps, soit sur les éléments afin de les enchaîner à eux, ce qu'ils font principalement par la crainte. Mais les hommes ont, pour se défendre contre eux, la puissance même de Dieu qui vient à leur secours quand ils l'implorent, celle des bons anges que Dieu députe spécialement à leur défense, et leur propre puissance dont le démon ne peut avoir raison que s'ils le veulent.

II. Sur quel terrain la lutte s'est-elle engagée entre les bons et les mauvais anges ? Evidemment sur le terrain où s'est, dès le principe, opérée leur division, laquelle s'est produite en un instant et s'est trouvée sur le champ définitive et irrémédiable. Ni les uns, ni les autres n'ont changé depuis. La lutte actuelle n'est pas autre chose que la première lutte qui, terminée dans le ciel entre les anges dès le premier moment, se poursuit sur la terre autour du genre humain pour durer jusqu'à la fin des temps.

Conséquemment, pour savoir quel a été et quel est le terrain de la lutte, il nous faut rechercher quel a été l'objet de leur révolte contre Dieu et de leur péché, ou, ce qui revient au même, quelle a été la matière de l'épreuve à laquelle Dieu a soumis tous les anges, puisque c'est à ce sujet que les uns se sont attachés à Dieu irrévocablement et que les autres s'en sont irrémédiablement détachés.

Il est certain, d'après la sainte Ecriture, que les mauvais anges ont péché par orgueil et pour avoir voulu s'égaler à Dieu. Ils ont donc aimé démesurément leur propre excellence et se sont à ce sujet élevés contre Dieu. Mais en quoi, pour quelle excellence se sont-ils ainsi enorgueillis ? C'est ce que nous ne savons pas d'une manière aussi certaine. Les théologiens sont partagés. — Les uns pensent qu'ils se sont attachés démesurément à la *béatitude naturelle* qui leur revenait, mais qu'ils auraient voulu avoir autrement qu'il ne plaisait à Dieu, ou dans laquelle ils se seraient complus au point de refuser la béatitude surnaturelle que Dieu leur offrait. — D'autres pensent qu'ils ont prétendu posséder la *béatitude surnaturelle* comme étant due à leur nature, ou pour en jouir à l'égal de Dieu, ou pour en jouir seuls, à l'exclusion des hommes. — D'autres pensent qu'ils ont ambitionné l'*excellence divine*, comme semble l'indiquer Isaïe, XIV, 14, par ces mots que la tradition interprète du démon : « Je m'élèverai audessus des nuées, je serai semblable au Très-

Haut; » et Ezéchiel, XXVIII, 2 : « Ton cœur s'est élevé et tu as dit : Je suis Dieu et je me suis assis sur le siège de Dieu au cœur de la mer. » Cette excellence divine ne saurait être la nature divine elle-même, car l'ange savait la chose impossible. Ce ne pouvait être que quelque prérogative divine; nous verrons bientôt quelle participation à la divinité a pu être l'objet de l'épreuve et de la lutte des anges. — D'autres enfin, avec Suarez, embrassent un sentiment qui, sans être certain, est cependant insinué dans l'Ecriture, dans les textes de la tradition, s'appuie sur de sérieuses vraisemblances, répond à tout ce qu'il y a de fondé en raison dans les autres sentiments et finalement explique toutes les luttes du bien contre le mal depuis le commencement du monde, surtout depuis l'établissement de l'Eglise. Ce sentiment est que l'objet de l'épreuve des anges, l'occasion de la révolte des mauvais anges, fut l'*union hypostatique* de la nature divine et de la nature humaine dans l'Incarnation que Dieu leur révéla en leur ordonnant d'y acquiescer : ce que refusèrent les mauvais anges (Cf. Suarez, de Angelis, l. 7, cc. 10-15).

Un des passages de l'Ecriture sainte qui peuvent le mieux nous renseigner sur l'objet précis de la haine du démon et des efforts qu'il fait dans sa guerre contre Dieu, c'est le chapitre XII de l'Apocalypse. Il y est question des luttes du démon contre l'Eglise, mais avec une allusion manifeste à la lutte entreprise dans le ciel; ou plutôt c'est une seule et même lutte dont le premier acte se passe dans le ciel et le second sur la terre. A l'occasion du second acte, saint Jean rappelle et décrit le premier. On voit, dans sa prophétie, les lutteurs du premier acte : le grand dragon, Lucifer (v. 3), traînant de sa queue la troisième partie des étoiles du ciel, c'est-à-dire, dans le langage symbolique de l'Ecriture, la troisième partie des anges, qu'il a entraînés dans sa chute (v. 4); puis la description du combat : « Et il se fit dans le ciel un grand combat; Michel et ses anges combattaient contre le dragon, et le dragon luttait avec ses anges, et ils ne furent pas les maîtres et leur place ne se trouva plus désormais dans le ciel. » (v. 7, 8.) Or, ce qu'attaquent le démon et ses anges dans le ciel comme sur la terre, et ce que défendent saint Michel et ses anges, c'est la femme dont le soleil forme le vêtement (v. 1) et son Fils, « Celui qui devait régir les nations avec une verge de fer, » c'est-à-dire, le Messie, le Verbe incarné que désigne clairement ce trait messianique emprunté au psaume II (Apoc. XII, 5; Ps. II, 7, 9).

Les autres passages de la sainte Ecriture dans lesquels la tradition catholique a vu des allusions à la rébellion de Lucifer, s'expliquent avec beaucoup de facilité à l'aide de cette donnée.

Dans le passage d'Isaïe (XIV, 13, 14), Lucifer dit qu'il s'élèvera jusqu'au ciel, qu'il dressera son trône au dessus des astres de Dieu, qu'il siègera sur la montagne du testament, qu'il s'élèvera au-dessus des nuées et sera semblable au Très-Haut. Ce qu'il s'attribue ainsi, c'est la prééminence du Messie qui est le roi du ciel, qui a son trône au-dessus des astres de Dieu, c'est-à-dire des anges et des saints; qui siège sur la montagne du testament, c'est-à-dire, dans l'Eglise; qui viendra, siégeant sur les nues, pour tenir son jugement, et qui est, non pas semblable au Très-Haut, mais le Très-Haut lui-même, ce que Lucifer ne se pouvant promettre en réalité, il ambitionnait de se le donner par imitation.

Dans Ezéchiel (XXVIII, 2), Dieu le reprend de ce que son cœur s'est élevé par son orgueil et de ce qu'il a dit : Je suis Dieu et je me suis assis sur le siège de Dieu au cœur de la mer, étant seulement homme (créature) et non Dieu, et de ce qu'il a donné son cœur comme le cœur de Dieu. Ce sont encore les attributs du Messie, du Fils de Dieu fait homme, qu'il s'attribue par orgueil; le Messie, en effet, est véritablement Dieu; il a son trône au milieu de la mer, c'est-à-dire, des nations désignées par les grandes eaux, et son cœur est vraiment le cœur de Dieu, puisqu'il est Dieu et homme tout ensemble.

En saint Jean, Notre-Seigneur reprochant aux Juifs de rejeter sa parole et de vouloir le mettre à mort leur dit qu'à ces deux marques on les reconnaît pour les fils du diable : « Vous avez pour père le diable et vous voulez accomplir les désirs de votre père. » Ces désirs du démon sont les sentiments qu'il eut dès le principe et qui caractérisent sa révolte. Notre-Seigneur en signale deux : « Il fut, dit-il, homicide dès le principe et il ne se tint pas dans la vérité. » (Joan. VIII, 37, 44.) Il avait donc, en même temps et dans un seul acte, ces deux sentiments : l'un de repousser la vérité, l'autre d'être homicide. La vérité qu'il repoussait ne pouvait être la vérité naturelle, évidente pour lui, ni même le mystère de la sainte Trinité, où il n'y a rien d'humain, et contre laquelle il ne pouvait être homicide, mais l'Incarnation, où il trouvait à la fois la vérité révélée qu'il repoussait et l'homme dont il voulait la mort.

Les textes de la tradition trouvent aussi dans ce sentiment une interprétation naturelle. Satan voulut avoir, nous disent saint Ambroise, saint Jérôme, saint Anselme, ce à quoi il n'avait aucun droit : quel droit avait-il à l'union hypostatique? — Il voulut être Dieu et semblable à Dieu, nous disent saint Grégoire de Nazianze, saint Ambroise, saint Bernard; ce que saint Bernard explique en disant qu'il voulut cette ressemblance, cette égalité que le Fils de Dieu fait homme pouvait s'attribuer sans rapine (serm. 1 de Adventu). — Saint Cyprien nous assure que le démon pécha d'abord par envie et que c'est seulement après avoir péri lui-même de ce mal qu'il voulut faire périr l'homme (lib. de zelo et liv.) : que pouvait-il envier à l'homme? ce n'était pas sa nature; il lui était, par la sienne, de beaucoup supérieur; ce n'était point la sainteté et la grâce : il l'avait reçue com-

me l'homme; ce ne pouvait être que l'honneur fait au genre humain en général et à une nature humaine en particulier, par l'union hypostatique de la nature divine et de la nature humaine. — Saint Irénée nous ditque c'est par suite de sa jalousie pour l'homme, qu'il commença à vouloir faire de l'homme l'ennemi de Dieu (l. 4, n. 78).

C'est par l'effet de cette jalousie que Satan, nous dit Cornelius à Lapide, « poursuivit cet enfant mâle qu'enfanta la femme, c'est-à-dire le Christ, et qu'à son sujet, il lutta dans le ciel contre saint Michel, comme il est dit ici, voulant le livrer à la mort parce qu'il lui enviait cette union, car toute sa guerre est dirigée contre cet enfant, et ainsi le duel qu'il a engagé contre lui dans le ciel, c'est celui-là même qu'il continue perpétuellement sur la terre » (Corn. à Lap. in Apoc. XII, 4).

L'objet de la lutte des anges, d'après ce sentiment très probable, a donc été l'Incarnation du Verbe contre laquelle s'est élevé l'orgueil de Lucifer, froissé de ce que l'honneur fait ainsi à une créature allait au genre humain bien inférieur à la nature angélique, et non pas aux anges et à lui en particulier. De là chez Lucifer et ses anges, la haine contre Notre-Seigneur Jésus-Christ et sa Mère; la jalousie contre l'homme qu'il veut priver des honneurs et des avantages que lui procure l'Incarnation; la guerre acharnée contre la personne de Notre-Seigneur et contre son corps mystique qui est l'Eglise. De là aussi la résolution de se faire un empire opposé à celui du Verbe incarné et de se faire adorer, obéir et servir comme Dieu par les hommes qu'il séduit, qu'il pousse à la révolte contre Dieu en leur inspirant son orgueil, et qu'il tient sous son empire par le mensonge, par la promesse des biens terrestres, par les terreurs dont il les frappe à l'occasion. Toutes ces attaques se résument dans ce mot : *Non serviam* (Jerem. II, 20), ou dans cet autre : *Similis ero Altissimo* (Is. XIV, 14).

A cette révolte contre Dieu et son Christ, saint Michel et les saints anges, imitant en cela le Verbe Incarné, opposent la soumission la plus complète à la volonté divine, la reconnaissance de son infinie Majesté et de son domaine absolu sur toutes choses. Et en effet, qui est comme Dieu : *Quis ut Deus !* Leur action, comme celle du Christ et de ses envoyés consiste à dissiper les œuvres du démon : *Ut dissolvat opera diaboli* (1 Joan. III, 8).

III. Lucifer entraîna dans sa révolte une partie des anges qui, mûs par le même sentiment, s'élevèrent contre Dieu et son Christ et poussèrent le même cri : *Non serviam.* Il les entraîna par l'exemple : il était des plus élevés parmi les anges. Tertullien, saint Grégoire de Nazianze, saint Jean Chrysostome, saint Cyrille, saint Jérôme, saint Grégoire le Grand le tiennent pour le premier et le plus parfait des anges : on conçoit quelle puissance dut avoir son exemple. — Il les entraîna par la séduction, soit en présentant à leur intelligence l'idée orgueilleuse qui le faisait tomber lui-même, soit en usant sur eux de l'ascendant que lui donnait sa supériorité de puissance et de volonté.

Mais saint Michel arrêta le scandale en arborant le drapeau de l'obéissance et de la soumission. Il conserva avec lui le plus grand nombre des anges. Et tous ensemble exerçant leur puissance sur les anges rebelles, ayant leurs forces augmentées de tout ce que Dieu y ajouta de puissance, ils remportèrent la victoire et précipitèrent le dragon et ses anges sur la terre, comme le dit saint Jean dans l'Apocalypse (XII, 9) et dans les enfers, où est le lieu de leur supplice (Matth. XXV, 42; 2 Petr. II, 4; Jud. 6).

Leur lieu propre est l'enfer; mais, par la permission de Dieu, beaucoup sont répandus dans les airs, et nous avons à lutter contre eux, comme saint Paul nous le rappelle en termes qui ne permettent pas de ne pas y reconnaître les mauvais anges (Eph. VI, 12). Un jour cette diffusion des démons dans les airs prendra fin, ainsi que le prédit l'Apocalypse : « Et l'enfer et la mort furent précipités dans l'étang de feu, c'est la seconde mort. » (Apoc. XX, 14.)

Mais, qu'ils soient errants dans les airs ou enfermés dans l'abîme, ils portent avec eux leur châtiment dont le principal est d'être privés de la vue de Dieu. A cela s'ajoutent pour eux l'impossibilité où ils sont d'obtenir cette excellence qu'ils ont ambitionnée, la haine qu'ils portent au Christ leur vainqueur et à tous ceux qui luttent et triomphent avec lui, et tous les autres fruits de leur révolte contre Dieu : ils sont ainsi à eux-mêmes leurs propres bourreaux et leurs tourments se trouvent déjà dans leurs propres vices, sans parler du feu créé pour eux et pour ceux qui veulent les suivre. Il semble toutefois que leurs souffrances soient moindres quand ils sont répandus dans les airs. Car les démons sortis du possédé de Gérasa demandèrent à Notre-Seigneur de n'être pas replongés dans l'abîme.

Les démons en révolte contre Dieu n'ont plus parmi eux la forme de société que Dieu avait établie dès le principe dans le monde angélique et qui persévère encore parmi les bons anges. Car, ayant rejeté l'autorité divine, il ne reste plus chez eux de principe supérieur qui donne aux uns le droit et le pouvoir de commander aux autres. Toutefois ils ne sont pas sans une certaine organisation que Suarez, dans son traité des anges, a subtilement analysée (de Angel. l. 8, c. 21).

S'il n'y a plus parmi eux de supériorité divine par le caractère et l'origine, s'il n'y a plus ce droit divin qui, chez les anges, comme chez les hommes, donne à l'autorité toute sa valeur, il reste chez eux les origines naturelles, les supériorités et infériorités de nature et de puissance qui existaient en eux avant le péché. Les plus parfaits d'entre eux par l'intelligence sont aussi les plus forts et les plus méchants. Le droit de la force et celui de la méchanceté, joints à leur supériorité

d'intelligenee, leur permettent d'exercer la contrainte sur leurs compagnons de révolte. Par ce moyen, ils ont usurpé et ils conservent une tyrannie odieuse à leurs inférieurs, mais subie par ceux-ci, parce qu'ils manquent de la force nécessaire pour y échapper. C'est la soumission servile et tremblante avec la rage de la révolte dans le cœur (Cf. Suar. loc. cit, n. 14, 15).

Un autre ressort de la puissance tyrannique de Satan, c'est l'esprit de révolte qu'il a inspiré aux autres démons. Fascinés par cet esprit, ils se sont mis à sa suite et sous ses ordres; ils se sont donné des chaînes qu'ils maudissent mais qu'ils n'ont pas le pouvoir de rompre. Ils les maudissent; car ils n'ont pas rejeté le joug aimable de Dieu pour accepter avec joie le joug dur et amer de leur tyran. Mais ils se sont engagés avec lui; ils lui sont enchaînés par les liens d'une commune iniquité. C'est pourquoi ils subissent, malgré leur rage, son injuste domination (Suar. loc. n. 18).

De plus, ce qui entretient parmi les démons une certaine unité, c'est la haine commune qu'ils ont pour Dieu et pour son Christ, le but qu'ils se sont proposé en commun de détruire l'Eglise et de perdre à leur suite le plus grand nombre possible d'hommes en les jetant dans la révolte contre Dieu. Avec leur merveilleuse intelligence, ils savent que l'unité des vues et des efforts est nécessaire pour obtenir l'effet qu'ils ont en vue. Aussi obéissent-ils avec ponctualité aux ordres de leur chef dans la conduite de cette guerre contre le Christ et les siens, si toutefois on peut appeler obéissance ce que chacun fait d'accord avec les autres pour réaliser ses criminels desseins. De là, nous dit Suarez, une unité d'action qui ferait croire à une vraie subordination et un certain simulacre d'ordre dans l'enfer (Suar. loc. cit. n. 18).

Enfin, tout lien de subordination étant rompu par la révolte contre l'ordre divin, chaque démon est indépendant du voisin. Il subit celui qui l'opprime; il opprime celui auquel il peut faire violence. Mais, comme la haine détruirait entre eux toute union, il faut bien qu'ils s'entendent à reconnaître le même chef. C'est par une espèce de suffrage universel qu'ils reconnaissent et créent son autorité. Naturellement ils choisissent le plus intelligent, le plus puissant, le plus violent adversaire de Dieu et de son Christ, l'ennemi le plus acharné de l'Eglise et du genre humain (Suar. n. 14, 17). Ce chef constitué, Suarez estime les démons trop intelligents pour confier au suffrage universel la distribution des offices, la désignation des démons pour tel ou tel méfait. C'est le chef élu et subi en même temps qui fait cette attribution des rôles (Suar. loc. cit. n. 21).

Une chose qui étonne à première vue, c'est que, dans cette organisation de la société diabolique, Suarez, après saint Thomas, découvre un certain principe d'ordre émané de Dieu lui-même (Suar. loc. cit. n. 14 et seqq). A la réflexion, on se l'explique. Il y a dans cette organisation un ordre approprié aux dispositions des anges, à leur nature, au but qu'ils poursuivent. Or tout ordre est quelque chose de bien, et tout bien vient de Dieu. Cela toutefois n'empêche pas que l'autorité du prince des démons sur ses mauvais anges ne soit essentiellement tyrannique, injuste et violente (Suar. loc. cit. n. 14, 15).

En lisant l'étude de Suarez, je ne puis m'empêcher de faire des rapprochements entre cette société des enfers et celle que l'époque contemporaine nous a donné de connaître. Si Suarez avait vécu de nos jours, je l'aurais soupçonné de viser, dans sa description de la société infernale, celles qui sont basées sur les principes modernes, les sociétés laïcisées et plus spécialement les sociétés secrètes. Il n'y a rien qui doive nous étonner dans ces analogies : le démon inspire son esprit à ceux qui sont à lui et il organise leurs sociétés sur le modèle de celle qu'il a créée et organisée dans les enfers. A la base, c'est la même révolte contre Dieu et son Christ, la même hostilité contre l'Eglise, la même unité dans la fin mauvaise, et, dans les rapports mutuels, la même fraternité haineuse et jalouse. La société anti-chrétienne parmi les hommes, c'est l'enfer sur la terre.

Il serait facile de montrer dans le genre humain le contrecoup et les suites de la lutte des anges.

L'homme pouvait se perdre sans le démon, puisque le démon plus parfait s'est perdu seul. L'homme pécheur aurait pu, à lui seul et sans y être poussé par le démon, s'enorgueillir contre Dieu et son Christ; il aurait pu faire la guerre à l'Eglise. L'homme pervers aurait su, sans les leçons du démon, employer le mensonge pour faire aboutir de criminels desseins; il aurait pu avoir de lui-même la pensée de supprimer ses adversaires par le meurtre. Il est douteux que le démon intervienne dans tout le mal que commettent les hommes. Il est certain, du moins, que l'homme est assez faible et qu'il a en lui-même assez de pente au mal pour se rendre coupable de toute espèce de crimes. Mais on rencontre en bien des cas, chez les hommes, une perversité qui dépasse toutes les limites explicables; une haine de Dieu et de son Christ que nulle prétexte ne motive: un acharnement contre l'Eglise que la raison et l'intérêt condamnent également; une pratique du mensonge qui confond l'intelligence; une cruauté d'homme à homme que la nature ne permet pas d'expliquer. Quand on saisit les faits sur le vif, on y sent l'inflence d'un agent secret, plus méchant que l'homme. Cet agent, c'est celui qui a été, dès le principe, menteur et le père du mensonge, homicide et l'instigateur des homicides, jaloux et l'inspirateur des vengeances; l'ennemi acharné de l'Eglise et du genre humain, l'adversaire de Dieu et de son Christ.

C'est ainsi que la lutte des anges se poursuit dans le genre humain, et que nous ne pouvons nous rendre compte des grandes luttes dont l'histoire nous présente le tableau, sans en chercher

l'explication dans le combat livré dans le ciel dès le principe entre les bons et les mauvais anges.

La lutte durera ainsi jusqu'à ce que Dieu donne aux siens le triomphe final et la récompense. Alors les démons seront enfermés dans les cachots qui leur font horreur. Ils ne pourront plus nuire aux saints qui les auront vaincus. Mais ils seront les bourreaux des réprouvés qui les auront suivis. C'est ainsi que sera définitivement terminée la lutte des anges.

Q. — A plusieurs reprises l'*Ami du Clergé* proclame bien nettement que les écoles neutres sont mauvaises et que les parents offensent Dieu en envoyant leurs enfants dans ces écoles.

1° Que pense l'*Ami* de la situation du personnel enseignant qui accepte de diriger ces écoles neutres ?

2° Dans quels cas peuvent-ils, *tuta conscientia*, diriger ces écoles, — surtout en face des écoles catholiques ? peuvent-ils faire du zèle pour attirer des élèves ?

3° Le motif d'un poste plus lucratif, la perspective d'une retraite, sont-ils suffisants pour permettre d'accepter la direction de ces écoles, de préférence aux écoles libres que pourrait accepter tel ou tel maître ?

Ce dernier cas pourrait se présenter pour certains instituteurs ou institutrices, même pour des religieuses qui sont envoyées dans des postes libres ou dans des écoles communales.

R. — Nous avons traité la question des maîtres comme les autres dans notre numéro du 4 février dernier. Notre solution se résume ainsi : En l'absence d'une loi positive qui interdise aux instituteurs de conserver la direction des écoles officielles, et au point de vue du seul droit naturel, ils ne sont pas obligés de se retirer de ces écoles. On peut voir dans l'article auquel nous renvoyons sur quelles raisons s'appuie notre sentiment. Nous n'avons pas à y revenir. Mais les nouvelles questions qui nous sont posées nous fournissent l'occasion de traiter quelques points secondaires qui ne manquent pas d'intérêt.

Notre correspondant se préoccupe surtout de deux circonstances : la première, que le personnel enseignant, et il paraît avoir en vue surtout les congrégations enseignantes, aurait à choisir entre les écoles neutres et les écoles libres ; la seconde, qu'il s'agirait de créer, de soutenir, de développer des écoles neutres en face d'écoles chrétiennes auxquelles elles feraient échec. A ce double point de vue, il y a lieu de compléter les solutions que nous avons précédemment données. Nous supposerons toujours l'absence de toute loi positive prohibant le concours donné par des maîtres chrétiens à la direction des écoles officielles.

Cela posé, nous répondons :

Ad I. Nous distinguerons deux cas : celui où le personnel chrétien occupe des postes officiels et où il s'agit de savoir s'il faut les conserver ou les abandonner sans avoir été remerciés ; celui où il s'agirait pour ce personnel d'accepter la direction d'écoles officielles de préférence à celles d'écoles chrétiennes.

Dans le premier cas, il nous semble bon que les maîtres chrétiens conservent la direction de leurs écoles officielles où ils peuvent empêcher le mal et faire sinon tout le bien désirable, au moins l'essentiel. Cette raison aurait d'autant plus de force qu'il y aurait un plus grand danger de se voir remplacer par des maîtres indifférents ou positivement mauvais. Par contre, cette même raison perdrait de sa valeur si, en quittant les écoles neutres qu'ils dirigent, les maîtres chrétiens avaient l'assurance que leur retraite ferait déserter l'école officielle et fréquenter par leurs élèves les écoles catholiques. Le maître qui, dans cette hypothèse, sacrifierait ses propres intérêts pour une si bonne œuvre, accomplirait un acte de dévouement très méritoire. Toutefois il n'y serait pas obligé ; ni *a)* à cause de la concurrence que fait l'école neutre à l'école chrétienne : car cette concurrence ne s'exerce point, en fait, au détriment de la fin pour laquelle existe l'école chrétienne, savoir la bonne et religieuse éducation des enfants : le maître la procure, dans la mesure essentielle, par son enseignement ; et même l'émulation dans le bien peut être à l'école chrétienne un stimulant qui l'aide à se tenir à un niveau élevé et, pour cela même, à répondre plus parfaitement au but pour lequel elle a été créée ; — ni *b)* à cause du tort que causerait son départ à l'école officielle : car cette école n'en subsisterait pas moins après lui ; tout l'avantage se réduirait à faire passer dans l'école libre des élèves dont la foi et les mœurs ne sont pas en danger et dont l'éducation est suffisamment bonne : or, pour qu'on soit obligé de sacrifier une position, il faut qu'il y ait une raison de sérieuse nécessité ou de bien public évident.

Dans le second cas, le personnel enseignant qui aurait le choix entre les écoles neutres et les écoles libres, ne devrait aucunement hésiter à préférer les écoles libres, parce que la neutralité officielle, doublée qu'elle est trop souvent de pression irréligieuse, est un obstacle à l'action chrétienne des maîtres et qu'elle peut rendre très difficile, sinon impossible en bien des cas, l'accomplissement de leurs devoirs. D'ailleurs, le personnel des écoles officielles dépendant entièrement de l'administration civile, on ne peut se promettre, en acceptant la direction d'une école de cette espèce, qu'on la conservera soi-même ou qu'on en assurera en d'autres mains la direction chrétienne. Soit donc que l'on considère la raison de bien qui différencie les écoles neutres et les écoles chrétiennes, soit que l'on considère l'absolu défaut de stabilité du personnel dans les écoles officielles, il faut, sans aucune hésitation, préférer l'école chrétienne libre à l'école officielle.

Ad II. Une partie de la réponse à cette question se trouve déjà donnée dans la réponse à la question précédente. Nous n'avons plus qu'à examiner si un maître chrétien dirigeant une école neutre peut faire du zèle pour attirer les enfants à son école, quand autrement ils iraient à l'école chrétienne.

Il nous faut ici distinguer entre les sollicitations directes à laisser l'école chrétienne pour aller à l'école neutre, et le zèle du maître à bien tenir son

école, d'où il résulte indirectement que les enfants viennent à l'école officielle à cause du bon enseignement donné par le maître.

Les sollicitations directes ne pourraient être employées sans péché, parce que l'école neutre est mauvaise en droit, et que, si inoffensive qu'elle soit présentement à cause du maître qui la dirige, elle peut, d'un jour à l'autre, devenir mauvaise en fait, par la substitution d'un maître irréligieux au maître chrétien ; parce que les sollicitations directes, en ce cas, ont pour objet formel une chose mauvaise ou au moins dangereuse et qu'ainsi elles sont intrinséquement mauvaises.

Mais le zèle du maître chrétien à donner un bon enseignement dans l'école officielle qu'il dirige, non seulement n'est pas un péché, mais il est un acte de vertu et l'accomplissement d'un devoir, quand même il devrait en résulter indirectement que les élèves iraient, à cause de cela, de préférence à ses leçons. Le cas est en effet bien différent du précédent : par les sollicitations directes, on fait un mal intrinsèque ; par le zèle à bien former ses élèves, le maître chrétien fait une chose excellente en elle-même et qui lui est commandée par ses fonctions. Il est vrai qu'il en résultera un mal, celui d'attirer les élèves à l'école officielle et de les soustraire, par là même, à l'école libre. Mais, quand une chose est bonne en elle-même, bien qu'elle donne lieu à une conséquence mauvaise, si elle n'est pas prohibée en vue de cette conséquence même, on peut la faire, pourvu que l'intention se porte vers le bien et non vers le mal qui peut s'ensuivre indirectement. Tel est bien le cas présent. L'instituteur chrétien fait une chose excellente en elle-même, n'ayant en vue que l'effet bon qui est la bonne formation de ses élèves, et non l'effet mauvais qui est de diminuer l'école libre au profit de l'école officielle : aucune loi d'ailleurs ne lui défend de donner une bonne instruction à ses élèves, en vue d'assurer l'école libre contre la désertion de ses élèves : il peut donc très licitement se donner libre carrière dans son zèle pour ses élèves, dût l'école libre en souffrir. C'est à celle-ci qu'il appartiendra de se défendre, et par les mêmes armes, c'est-à-dire en rivalisant pour la perfection de l'enseignement et de l'éducation avec le titulaire de l'école officielle. Comme les sollicitations directes à quitter l'école libre pour l'école officielle seraient mauvaises, aussi serait-ce un péché d'employer contre le rival officiel des armes que prohiberaient la charité et la justice. Toutefois rien n'empêcherait les maîtres et les protecteurs de l'école libre, tout en rendant justice au mérite et au zèle du titulaire de l'école officielle, de faire remarquer aux parents que tout ce bien est à la merci d'un caprice de l'administration et que cet excellent maître n'a pas et ne peut pas se donner, ni pour sa personne, ni pour son enseignement, la sécurité du lendemain; qu'en envoyant à cause de lui les enfants à cette école, on les met en danger de tomber prochainement en mauvaises mains. Et ainsi on peut, par des sollicitations directes basées sur de bonnes raisons, détourner les enfants d'aller à l'école officielle ; mais ce serait pécher que d'y employer le dénigrement du maître et de son enseignement. Et le moyen le plus efficace sera de tenir si haut l'enseignement et l'éducation de l'école libre que les parents ne puissent avoir la tentation de chercher mieux.

Ad. III. Si le maître chrétien se trouve dans les conditions où nous avons dit qu'il peut accepter et conserver la direction d'une école officielle, on n'aurait aucune raison de lui faire sacrifier un poste plus lucratif ou une retraite à laquelle il pourrait arriver dans un poste officiel. Il n'est obligé de sacrifier ses intérêts que s'il y a pour lui une impossibilité d'accomplir son devoir, ou pour autrui, surtout pour le bien public, un dommage qu'il est tenu d'éviter ; or, tel n'est pas le cas. Il lui est permis de sacrifier ces avantages à une cause aussi noble que celle des écoles catholiques ; mais il n'y est pas obligé.

Si, au contraire, il se trouve dans des conditions telles qu'il fait déjà un mal en acceptant la direction d'une école officielle, quand il pourrait aussi bien prendre celle d'une école libre, la perspective d'un traitement supérieur ou d'une retraite ne saurait l'excuser. Il lui serait bien permis de désirer un traitement plus avantageux, mais il ne lui est pas permis, pour l'obtenir, de faire une chose mauvaise.

Cette question des émoluments et de la retraite a une grande importance pour les écoles libres. Il y a certainement, chez les instituteurs chrétiens, un grand dévouement, et on en trouvera beaucoup qui seront disposés à faire des sacrifices pour la cause de l'enseignement chrétien. Mais il y a aussi pour eux des nécessités d'existence dont il ne leur est pas possible de se dégager ; il y a des espérances légitimes, de vrais droits, qu'on ne peut méconnaître sans injustice à leur égard. Quand on veut établir une école libre, il importe, au premier chef, d'assurer aux maîtres les ressources nécessaires. Il est de très bonne politique de leur faire une situation qui leur permette de ne rien regretter, de ne rien envier des avantages assurés par l'Etat à leurs confrères de l'enseignement officiel. L'enseignement libre y gagne en considération, par conséquent en stabilité et en influence. Et l'on peut s'adresser avec plus de hardiesse aux meilleurs maîtres qui eux-mêmes ont moins d'obstacles à vaincre pour prêter leur très utile concours à la grande œuvre des écoles chrétiennes.

Q. — Un monastère exempt se trouve presque sur les limites des deux paroisses et a des biens sur chacune d'elles. Le monastère est situé sur la paroisse A, et sur la paroisse B. se trouve ce que l'on appelle *une grange. La grange*, si je ne me trompe, est également exempte d'après le droit canon. Dans tous les cas les sujets qui l'habitent sont exempts de fait.

Je suppose qu'un de ces sujets vienne à mourir ; la sépulture doit avoir lieu au monastère. Par suite du trajet qu'il y a à faire de la grange au monastère, les curés des paroisses respectives ont-ils quelques droits et quels?

Supposé :
1° Que le convoi passe sur le chemin public ;
2° Que ce même convoi se fasse en passant sur les biens du monastère.

R. — Les Granges des religieux ne sont pas exemptes de la juridiction épiscopale, mais les personnes *exemptes* qui les habitent ne sont pas soumises à la juridiction du curé.

En cas de mort, les personnes exemptes doivent être rapportées de la Grange au monastère : « Religiosi, nisi a propriis monasteriis adeo forsitan sint remoti quod ad ea cum moriuntur commode portari non possint, nequeunt (cum velle et nolle non habeant) sibi eligere sepulturam, *sed sunt apud sua monasteria sepeliendi*[1]. »

Que faut-il entendre par ces mots : *commode portari non possint ?* On a beaucoup discuté sur la distance requise pour qu'il y ait impossibilité morale de rapporter le religieux au couvent. Quelques auteurs la déterminaient exactement par milles ; d'autres exigeaient une journée de marche ; enfin quelques-uns disaient que la détermination en devait être laissée au jugement d'un homme prudent qui aurait égard, non à la distance, mais à la difficulté de préserver le cadavre de la corruption.

Aujourd'hui, vu la facilité des transports par les chemins de fer, qui ont supprimé les distances, vu la pratique générale où l'on est de transporter à domicile les étrangers qui meurent dans des contrées très éloignées, vu aussi les soins que fait prendre l'administration civile pour éviter tout ce qui pourrait nuire à la santé publique, nous pensons qu'on peut presque toujours transporter au monastère les religieux décédés au dehors, quel que soit le lieu de la mort. C'est aussi, croyons-nous, la pensée de la Sacrée Congrégation du Concile, manifestée dans la décision du 21 août 1869. Il y est question du général d'un ordre religieux qui était mort à 30 milles de Rome et que ses religieux avaient ramené à Rome par le chemin de fer, contre le gré du curé de la paroisse du décès. La Sacrée Congrégation donna gain de cause aux religieux[2], et fixa ainsi la jurisprudence pour les cas analogues.

Lorsqu'on ramène un religieux au monastère, il n'est dû ni quarte funéraire, ni aucun émolument au curé du lieu, encore qu'il ait administré les derniers sacrements. Nous avons plusieurs déclarations sur ce point : une de la Sacrée Congrégation des évêques et réguliers du 22 mai 1615, *in Puteolana;* une autre de la Sacrée Congrégation du Concile du 2 juillet 1620, *in Bononien;* enfin celle du 21 août 1869 dont nous venons de parler. On y demandait ce que l'on devait payer au curé du lieu : *An et quæ emolumenta solvenda sint in casu ?* — Resp. *Negative.*

Le transport du cadavre peut être fait *inconsulto parocho,* par conséquent sans son concours. C'est ce que nous concluons de la décision du 2 juillet 1620 que nous avons citée naguère et qui concerne les chanoines de Latran : « An religiosi morientes extra monasterium in domo eorumdem parentum, ut sœpe accidit canonicis regularibus, si parochi administraverint iisdem extrema sacramenta, possint eorumdem superiores deferre noctu cadavera ad propriam ecclesiam, nullo verbo parocho facto, nulloque repenso parœciali emolumento ? — Resp. : *Regulares extra claustra decedentes posse ad eorum ecclesias deferri, etiam parochis inconsultis.* » On ne peut rien désirer de plus clair et de plus précis...

Il ne faut alors aucune cérémonie religieuse, par conséquent ni croix, ni procession, etc. Tel est l'enseignement du cardinal Petra, qui fait remarquer que, dans ce cas de nécessité, la règle posée par le Rituel de ne jamais transporter les cadavres sans cérémonies religieuses, souffre exception, même à Rome. Pignatelli et Matthæucci sont du même avis.

Si quelques raisons particulières exigeaient une cérémonie religieuse, il faudrait l'intervention ou du moins l'autorisation du curé, puisque les lois de l'Eglise ne permettent pas aux réguliers d'organiser une procession sur une paroisse, sans son agrément. Il y a cependant exception pour la conduite des cadavres de l'église des réguliers au cimetière commun. « Attamen, dit Mülbauer, in hoc dicerem servandam esse locorum consuetudinem, cum ipsa non solum sit in dubiis optima legum interpres, sed etiam claræ legi deroget[1]. »

Q. — Prière au savant *Ami du Clergé* de vouloir bien donner des principes de théologie morale sur l'emploi du temps :

1° Celui qui n'a aucun devoir d'état à remplir, est-il tenu par un précepte naturel ou divin à travailler, et dans quelle large mesure ?

2° Celui qui a un devoir d'état très peu absorbant, est-il tenu à faire quelque chose dans ses longs moments de loisirs ?

3° Quelle perte de temps approximativement sera réputée faute grave pour quelqu'un qui a un devoir d'état à remplir, v. g. pour un ouvrier, un *étudiant*, un fils de famille ?

4° Enfin, un prêtre d'une certaine science, qui est très apte à remplir ses fonctions, est-il tenu à travailler encore pour acquérir une science plus que compétente ?

R. — Le bon emploi du temps est la grande obligation de la vie présente. Il nous assure la possession de l'éternité bienheureuse. Tous les instants du temps nous sont octroyés avec les grâces qui les accompagnent pour nous faire atteindre notre fin dernière.

L'obligation de bien employer le temps, prise dans sa généralité, peut trouver sa formule dans ces paroles : « Declina a malo et fac bonum. » Eviter le mal et faire le bien commandé, est obligatoire pour tous. Si de plus vous faites le bien

[1] Cap. *Religiosi,* 5, *de Sepult.* in VI.
[2] *Acta S. Sedis,* t. V, p. 124.

[1] *Decreta auth. S. C. Rituum,* t. III, p. 80.

qui n'est que de conseil, vous faites un emploi plus parfait encore de votre temps, et qui n'est pas de précepte, en tant qu'il renferme la pratique des conseils.

Mais ce bon emploi ne consiste pas pour tous dans une même chose, dans une manière identique d'agir ou de travailler. Au contraire, le bon emploi du temps, impliquant essentiellement l'accomplissement de toutes les obligations, se diversifie suivant la diversité des obligations. Or les obligations de chacun sont diverses. Outre les devoirs généraux, auxquels tous sont soumis, il y a des devoirs particuliers, découlant des états, des conditions, des charges, etc., et qui par conséquent ne sont pas les mêmes partout.

Dans ces devoirs généraux et particuliers, dont l'accomplissement constitue le bon emploi du temps en tant qu'il est obligatoire, on distingue d'ordinaire les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers nous-mêmes.

Nos devoirs envers Dieu résultent des préceptes généraux ou des obligations volontairement contractées, v. g., l'obligation de réciter le saint office. Nos devoirs envers le prochain découlent principalement de la charité et de la justice. De plus ils peuvent prendre naissance non seulement dans les préceptes généraux, mais dans des faits particuliers qui produisent certaines obligations. C'est ainsi que les divers états, les conditions, les charges, les contrats imposent des devoirs. Il nous paraît inutile d'insister davantage sur la nature et l'étendue de ces deux premiers devoirs envers Dieu et envers le prochain.

Nos devoirs envers nous-mêmes, en ce qui touche particulièrement au bon emploi du temps, découlent de la charité que nous nous devons à nous-mêmes. Nous sommes tenus de nous aimer nous-mêmes d'un amour surnaturel, qui nous ordonne efficacement à notre fin dernière : nous devons nous vouloir et faire le bien nécessaire à l'obtention de cette fin. Or vouloir et faire cela, c'est bien employer le temps. Donc la charité que nous nous devons à nous-mêmes nous oblige au bon emploi du temps. Et cette obligation est grave de sa nature; il n'y a pas moyen de le contester. Nous sommes tenus *sub gravi* d'atteindre notre fin surnaturelle ; or nous ne pouvons l'atteindre que par le bon emploi de notre temps : donc le bon emploi de notre temps est *de præcepto gravi*.

Si nous voulions parcourir les offices multiples de la charité envers nous-mêmes, nous verrions sans peine qu'elle exige beaucoup de nous, et d'autant plus que par suite du péché nous avons été plus affaiblis dans nos tendances au bien et dans nos plus nobles facultés. La loi du travail, imposée à l'homme, devient après sa chute, non seulement un châtiment et une expiation, mais de plus une condition essentielle de son développement intellectuel et corporel. Il doit travailler à orner son intelligence des connaissances nécessaires et utiles ; à régler sa volonté par l'acquisition des vertus morales ; à soumettre sans cesse la partie inférieure de lui-même à la raison éclairée par la foi. C'est là un travail constant que la charité envers lui-même lui défend d'interrompre. Il doit procurer aussi le bien de son corps, lui donnant les choses nécessaires, évitant les nuisibles. Il sera peut-être obligé, pour se nourrir et se vêtir, d'accepter un rude labeur : c'est le devoir de la nature, il ne peut s'y soustraire. La charité envers nous-mêmes nous obligera encore à nous procurer dans le monde ou à conserver un état de vie, une situation convenable; elle proscrit sans doute l'ambition et l'avarice, mais non les soins raisonnables que nous prenons de notre renommée, de nos relations et même des biens temporels. Tout cela, la charité surnaturelle qui le commande, l'élève et le rapporte évidemment à la fin surnaturelle.

On peut ajouter que parmi tous les offices ou devoirs que la charité envers nous-mêmes nous impose, l'un des plus importants c'est le bon emploi du temps, parce que, d'une part, rien n'est plus précieux que le temps, puisque la vie présente est la voie qui nous conduit à l'éternité; d'autre part, rien n'est plus fugitif et précaire que le temps, celui qui vient de s'écouler n'étant plus déjà et ne pouvant être réparé, celui qui est présentement n'étant qu'un court instant, et celui qui n'est pas encore étant pour nous incertain. Avec un tel moyen de salut entre les mains, si nécessaire et si fugitif, comment ne pas s'écrier : *dum tempus habemus, operemur bonum?* Or c'est le cri que ne cesse de nous faire entendre la charité que nous nous devons à nous-mêmes.

Hâtons-nous de dire cependant que si l'emploi du temps est d'autant meilleur que le bien est plus considérable ou accompli avec plus de perfection, il n'y a que le bien commandé qui soit nécessaire, avec la fuite du mal défendu, pour observer le précepte et atteindre la fin. Le reste est de conseil.

De ce qui précède nous déduisons les réponses aux questions particulières.

Ad I. Celui qui n'a pas de devoir d'état à remplir n'est pas dispensé pour cela de la loi générale du travail qui pèse sur tous, mais qui évidemment dans la pratique admet des applications trop diverses pour qu'on puisse les déterminer. C'est à sa conscience bien réglée et éclairée que chacun doit faire appel sur ce point. Le précepte de la charité envers soi-même oblige surtout à donner cette somme d'efforts, d'activité, de générosité, de travail en un mot intellectuel, moral et même corporel qui constitue l'exercice de la vertu, de la vie chrétienne ou ecclésiastique. Définir où commence ici et finit le précepte, n'est pas facile. Mais parce que c'est l'amour de nous-mêmes bien entendu, qui nous applique au bien, *in ordine ad finem ultimum*, il devra nous porter et nous portera certainement, s'il est véritable, à dépasser les

limites du précepte pour nous engager même dans le bien qui n'est que de conseil.

Ad II. Celui qui a rempli son devoir d'état, *très peu absorbant*, est soumis, *dans ses longs moments de loisirs*, aux obligations dont nous venons de parler. Il doit en effet bien employer, dans le sens expliqué plus haut, non seulement une partie de son temps, mais tout son temps.

Ad III. Pour celui qu'un devoir d'état oblige à bien employer son temps, la gravité de la faute commise par le mauvais emploi du temps, se tire de la gravité du dommage qui en résulte. Un ouvrier qui ne travaille pas et cause à son maître ou patron un tort grave, pèche mortellement contre la justice. Un père de famille qui, faute de travailler, réduit sa famille à la misère, pèche gravement contre la charité qu'il doit aux siens. Un étudiant qui dissipe en folles dépenses l'argent de ses parents et par son défaut d'application à l'étude se rend incapable de remplir des fonctions auxquelles il aspire, pèche gravement contre ses parents : il peut blesser tout à la fois l'obéissance, la piété filiale, la justice ; de plus, il assume la culpabilité des fautes qu'il commettra probablement plus tard dans l'exercice des fonctions qui lui seront confiées (v. g., un juge, un notaire).

Ad IV. Ce prêtre *d'une certaine science* et très apte à remplir ses fonctions, doit se rappeler que le travail continué est une condition requise, non seulement pour acquérir plus de science, mais aussi pour ne pas perdre le peu qu'on a acquis.

Q. — Je voudrais bien que vous traitassiez avec quelque étendue la question du salut éternel des infidèles. Je parle des adultes et de ceux que la théologie appelle des infidèles négatifs. Peut-on penser qu'il y en a beaucoup qui soient sauvés? Saint Thomas dit bien que Dieu enverrait un ange plutôt que de les laisser périr ; mais comme il ne paraît point que Dieu envoie des anges à ces infortunés, comment peuvent-ils être sauvés? La foi en un Etre suprême, comme nous pouvons supposer qu'ils l'ont, renferme-t-elle implicitement la foi à la Trinité et à la Rédemption, et cette foi implicite leur suffit-elle, avec la grâce que je suppose? — Un homme, par exemple, qui n'aurait commis aucun péché mortel jusqu'au moment où il meurt, et qui aurait connu des vérités religieuses ce que connaissent ces pauvres infidèles, vivant du reste honnêtement, serait-il sauvé? Autre supposition très faisable : voilà un enfant qui meurt à l'âge de 9 à 10 ans. Il ne s'est souillé d'aucune faute grave; il a atteint l'âge où un acte de foi est requis. Quel sera son sort éternel? Le damner ne paraît-il pas bien sévère et bien incompatible avec la miséricorde divine? Est-ce la faute de ce pauvre enfant s'il est né dans le paganisme et s'il n'a pas la foi? — Pourrait-on admettre, au surplus, pour cet enfant, comme pour tous ceux qui meurent dans un état semblable, qu'ils ne seront ni *damnés* ni *sauvés* proprement dit, mais qu'il y aura pour eux un lieu intermédiaire, comme il y en a un, les limbes, pour ceux qui naissent avant l'âge de raison sans le baptême?

Je mets à part les agissements secrets et extraordinaires de la grâce divine ; je vous demande ce que vous pensez au sujet de la question générale que je pose.

R. — La question du salut des infidèles est très facile à résoudre en principe. Dieu veut le salut de tous les hommes, conséquemment le salut des infidèles. Voulant leur salut, il leur donne les grâces nécessaires qui leur rendent le salut possible. Si, avec ces grâces ils évitent le mal qu'ils connaissent comme tel, et qu'ils accomplissent les devoirs qu'ils connaissent, ce qu'ils peuvent par la grâce de Dieu, ils sont certainement sauvés ; si, au contraire, ils n'évitent pas le mal ou qu'ils ne fassent pas le bien, ils sont réprouvés pour n'avoir pas suivi les prescriptions de leur conscience.

Mais, en fait, y a-t-il bien des infidèles qui obtiennent le salut? C'est ce que nul homme ne sait. Pour se faire une idée, on peut s'en rapporter à l'expérience qui, sans nous donner la connaissance certaine du nombre des infidèles sauvés, nous éclaire cependant sur le nombre et sur le petit nombre de ceux qui pratiquent la loi naturelle. En général, les infidèles ne suivent pas, dans leur conduite, les données de la raison et de la conscience. S'il leur arrive de faire de bonnes actions, trop souvent ils en font de mauvaises. Nous voyons par les épîtres de saint Paul, que les désordres moraux étaient généraux, que les convertis avaient précédemment commis une foule de crimes qu'il leur rappelle. Les Pères convertis du paganisme comme saint Cyprien nous suggèrent la même idée.

Si un infidèle adulte avait évité tout péché mortel, avec une grâce sans laquelle la chose est impossible, certainement il ne serait pas damné. Conséquemment il serait sauvé. Car, dans l'ordre de choses qui existe, les deux fins, la fin naturelle et la fin surnaturelle, sont tellement unies qu'il est impossible d'atteindre ou de manquer l'une sans l'autre. Sans doute, il serait possible qu'il en fût autrement. Dieu pourrait, dans un ordre purement naturel, donner à l'homme des secours purement naturels avec lesquels il atteindrait une fin purement naturelle. Mais il n'en est pas ainsi : il a tellement uni dès le principe les deux ordres que l'on ne puisse faire tout le bien naturel et se mettre ainsi en état d'obtenir la fin surnaturelle sans un secours spécial qu'il n'accorde que dans l'ordre surnaturel, c'est-à-dire sans une grâce surnaturelle. Tel est l'enseignement de la théologie.

L'enfant qu'on suppose et ceux qui sont dans le même cas ne sauraient donc être dans un état où ils ne seraient ni sauvés ni damnés.

Mais comment expliquer le salut de ces hommes qui, nés dans le paganisme, privés de toute instruction chrétienne, semblent manquer de la première et plus nécessaire disposition qui est la foi?

Il faut d'abord observer que la foi est une vertu infuse que Dieu met lui-même dans l'âme, soit en y employant quelque instrument, comme le sacrement de baptême, soit en agissant sur l'âme immédiatement et sans aucun instrument. L'infusion de la foi n'étant liée à aucun moyen extérieur, rien n'empêche que Dieu ne la donne à un payen qui n'a été instruit par aucune prédication.

La foi ainsi mise par Dieu dans l'âme de ce payen est une qualité. Elle doit passer à l'acte. Et il lui faut pour cela des objets à croire. Peut-il les avoir sans le secours de la prédication évangélique ? Oui. Car, n'ayant aucune connaissance de la révélation chrétienne, il ne peut être question pour lui des vérités qui sont à croire de nécessité de précepte : il n'y a nul précepte qui le lie à ce sujet, puisqu'il ignore entièrement la vérité chrétienne. Il lui suffit donc de croire ce qui est de nécessité de moyen. Or, de nécessité de moyen, il n'y a de vérités certainement à croire que les deux suivantes : que Dieu est, et qu'il récompense ceux qui le cherchent, comme il punit ceux qui le méprisent. L'existence de Dieu et sa justice à récompenser le bien comme à punir le mal sont deux vérités tellement primordiales, tellement connues dans toutes les religions, même fausses, qu'il n'est pas besoin d'autre manifestation pour qu'un payen, bien disposé d'ailleurs et éclairé intérieurement par la grâce, les connaisse et les professe.

Il est vrai qu'on doute si le mystère de la sainte Trinité et celui de l'Incarnation et de la Rédemption sont à croire de nécessité de moyen. Mais d'abord la négative est assez probable ; elle est soutenue par d'excellents théologiens; rien ne nous oblige à penser le contraire. L'autre opinion étant probable aussi, quand nous avons à agir, il nous faut prendre le parti le plus sûr; nous ne pourrions administrer les sacrements à celui qui ne connaîtrait pas ces deux mystères ; nous devrions préalablement les lui enseigner. C'est ce qui ressort d'une réponse du Saint-Office du 10 mai 1703, déclarant qu'il ne suffit pas qu'un moribond promette de s'instruire, s'il guérit, des mystères de la foi ; mais que le missionnaire doit enseigner à l'adulte, même moribond, s'il n'en est pas tout à fait incapabe, les mystères de la foi qui sont de nécessité de moyen. Mais ce n'est pas ici le cas. Le payen que nous supposons, n'a personne qui puisse l'instruire explicitement de ces mystères. Par la foi que Dieu lui a mise au cœur, il croit explicitement tout ce qu'il sait de Dieu, implicitement tout ce qu'il ignore.

Si ce n'était pas suffisant, Dieu ne refusant à aucun homme qui n'y fait pas obstacle la grâce nécessaire au salut, nous dirions avec saint Thomas que, dans ce cas Dieu agirait plutôt miraculeusement pour l'instruire que de le laisser périr faute d'une connaissance nécessaire des mystères : « Si un homme élevé dans les forêts ou au milieu des animaux sans raison... suivait les lois de la raison naturelle dans la pratique du bien et la fuite du mal, il faut tenir pour très certain que Dieu ou bien lui révèlerait par une inspiration intérieure ce qui est nécessaire à croire, ou dirigerait vers lui quelque prédicateur de la foi, comme il envoya Pierre à Corneille. » (De Verit. q. XIV, a. 11, ad 1.)

Notre correspondant nous demandait de laisser de côté les agissements secrets et extraordinaires de la grâce. C'était impossible parce qu'ils appartiennent tellement à la providence surnaturelle qu'on ne peut en faire abstraction. Les agissements secrets de la grâce sont absolument nécessaires, même avec tous les secours extérieurs que l'on trouve dans la religion catholique. Les agissements extraordinaires sont très communs, même chez ceux qui ont déjà tous les moyens ordinaires de salut ; on peut même dire qu'ils sont de règle générale puisqu'on ne peut, sans des secours spéciaux, c'est-à-dire extraordinaires par quelque côté, se soutenir longtemps dans la pratique de la vertu ou vaincre les grandes tentations.

S'il en est ainsi, pouvions-nous laisser de côté les secours extraordinaires de la grâce pour un cas extraordinaire lui-même et dans lequel les secours ordinaires les plus efficaces font défaut ?

De ce qui précède, notre vénéré confrère conclura facilement la fausseté de l'idée qu'il semble caresser, de la possibilité pour les adultes de bonne foi dans l'état présent de demeurer tout à fait en dehors du surnaturel et d'arriver par une vie conforme à la raison naturelle, avec des secours de l'ordre natuael, à une fin purement naturelle.

Tout homme naît dans un état de choses où il lui faut subir le surnaturel dans la déchéance même qui le prive de la grâce surnaturelle qu'il devrait avoir. Il lui faut chercher son bonheur et sa fin dans le surnaturel en dehors duquel il n'atteindra jamais la fin naturelle. Et il doit accepter les moyens surnaturels que Dieu ne refuse à personne, mais qu'il a préparés pour tous les hommes et qu'il dispense surabondamment à quiconque n'y met obstacle par une résistance réfléchie : « Facienti quod in se est Deus non denegat gratiam. »

LITURGIE

Q. — Un prêtre en voyage se trouve dans un diocèse où la cire n'est pas en usage pour la célébration de la sainte messe, il n'y en a point chez les marchands. Ce prêtre peut-il célébrer ? Si oui, combien de fois ? (il doit passer environ 8 jours dans ce diocèse).

R. — L'absence de cire dans une église étrangère ne semble pas une raison suffisante pour empêcher un prêtre de dire la sainte messe, d'autant plus que ce n'est pas ce prêtre étranger qui est cause de la violation de la rubrique.

Q. — Sur quel ton doit-on chanter le *Gloria* et l'*Ite missa est* pendant les octaves de Noël et de la Fête-Dieu ?

R. — Toutes les fois que l'on dit la préface de Noël, le *Gloria* et l'*Ite missa est* se chantent sur le ton de la Sainte-Vierge. Ce point a été tranché le 25 mai 1877. On demandait à la sacrée Congrégation des Rites :

« Estne canendum in genere *Gloria in excelsis* et *Ite missa est*, quoties præfatio de Nativitate Domini dicenda est, in tono B. M. V. »

La S. Congrégation répondit : *Affirmative* (25 mai 1877, n. 5795, ad dub. VI).

Doit-on en conclure qu'on doive prendre ce ton aux fêtes de première classe où l'on chante la préface de Noël, par exemple le jour de Noël et de la Fête-Dieu ? Nous ne pensons pas que le Saint-Siège veuille interdire en ces grandes fêtes le chant de Dumont qui est en usage depuis longtemps dans les églises de France et dans d'autres encore.

Q. — Qu'entend-on par cérémonies extra-liturgiques ? A quelles conditions un prêtre peut-il les accomplir ?

R. — On entend des cérémonies qui ne sont pas fixées par la liturgie romaine. On peut les accomplir lorsqu'elles sont antiques et louables, car les décrets de la sacrée Congrégation des Rites autorisent à garder les coutumes anciennes et louables. Quelquefois même elle commande de les conserver : *servetur consuetudo*.

Q. — Pendant le carême, est-il permis, en dehors des dimanches, de chanter les vêpres *post comestionem*, et cela *ad fovendam aut explendam populi devotionem ?*

R. — On peut parfaitement en Carême chanter les vêpres paroissiales *post comestionem*, car la rubrique qui exige que les vêpres soient dites *ante comestionem* ne sont vraiment obligatoires que dans les églises conventuelles.

Q. — Voici ce que dit notre ordo que je copie textuellement :

« Virtute indulti (17 mai 1859), in ecclesiis parochialibus ter in hebdomadâ missa quotidiana de Requiem cum cantu celebrari potest in festis duplicibus etiam majoribus.

« Ex declaratione S. R. C. (18 décembre 1878) ad R. R. Episcopum Tarantasiensem directâ, hanc missam cantare licet in tribus diebus duplicibus etsi in hebdomadâ festa ritus semiduplicis inveniantur, et eodem die ritus duplicis nihil obstat quin plures missæ de Requiem canantur in eâdem ecclesiâ.

« Juxta plures responsiones S. R. C. quarum recentior data fuit 13 julii 1883, in hâc missâ una tantum dicitur oratio, cum sequentiâ *Dies iræ* quæ tota legi debet a celebrante, et cantari, saltem quoad majorem stropharum partem, a cantore. »

Un de mes confrères voisins soutient qu'on ne doit dire qu'une oraison chaque fois qu'on chante la messe des morts, que ce soit un jour double ou semi-double.

J'ai toujours cru qu'on ne devait dire qu'une oraison les jours doubles, et qu'on devait ou pouvait en dire trois quand on chante la messe les jours semidoubles ou simples, comme on ferait si on disait une messe basse.

Qu'en pense le cher *Ami du Clergé ?*

R. — L'*Ami du Clergé* pense comme votre confrère. On ne doit dire qu'une oraison toutes les fois qu'on *chante* la messe de *Requiem*. Nous disons *toutes les fois*, parce qu'on ne doit jamais dire trois oraisons, lors même que cette messe serait chantée les jours semidoubles ou simples.

Nous avons traité cette question bien des fois il y a quelques années. Nous avions alors de nombreux et savants contradicteurs. Depuis quelques années, le silence s'est fait. Les preuves que nous avons empruntées aux décisions de la sacrée Congrégation des Rites étaient péremptoires.

Q. — Vous avez répondu dans l'*Ami*, n° du 2 juin, page 347, à cette question : Quand faire la solennité de saint Jean-Baptiste, cette année 1892 ? — en disant que c'est le dimanche 26 juin, parce que la fête des saints martyrs Jean et Paul n'est pas un empêchement ?

Or, ma paroisse a pour patron saint Jean-Baptiste, et dans le diocèse de Grenoble, comme dans d'autres aussi, je crois, on célèbre, en vertu d'un indult, le dimanche après l'octave du Saint-Sacrement, la fête du Sacré-Cœur élevée au rite double de 1re classe, tout en laissant subsister les indults, et on continue à la célébrer le même dimanche sous le rite double de 1re classe.

L'*Ami du Clergé* a bien expliqué, en 1889, pages 339 et 340, que la fête de saint Jean-Baptiste l'emporte sur celle du Sacré-Cœur, mais cette année, ce n'est point la fête de saint Jean-Baptiste célébrée le 24 juin (même avec messe chantée et vêpres), mais seulement la solennité renvoyée au dimanche qui coïncide avec la fête du Sacré-Cœur, ce qui est différent.

Ceci exposé :

Le dimanche 26 juin, faut-il célébrer la *solennité* de saint Jean-Baptiste, malgré la fête même du Sacré-Cœur ; et, dans le cas affirmatif, faudra-t-il, le même dimanche, faire commémoraison du Sacré-Cœur, puisqu'il n'y a pas d'autres messes, étant seul prêtre dans ma paroisse ? car je suppose que la solennité du Sacré-Cœur, tombant un dimanche, ne peut pas être renvoyée.

R. — Nous pensons que vous devez, cette année, célébrer la fête du Sacré-Cœur, le samedi 25, comme toutes les églises de l'univers catholique, et cela, en vertu du décret général de 1889 *Altero nunc*.

Par conséquent le Sacré-Cœur ne *tombe* plus pour vous le dimanche suivant.

Par conséquent encore, vous n'avez à célébrer, le dimanche suivant, que la *solennité* du Sacré-Cœur.

Ordinairement cette *solennité* peut être faite ce dimanche, parce qu'elle n'est pas empêchée par une autre fête ou solennité plus importante.

Mais cette année 1892, une grande difficulté se présente pour ceux qui ont saint Jean-Baptiste pour patron, puisqu'il y a deux solennités qui coïncident.

Que doit-on faire ? On doit célébrer la *solennité* de la fête la plus importante, et l'on doit transférer l'autre au premier dimanche suivant libre. C'est ce qui résulte de plusieurs décrets de la Sacrée Congrégation des Rites (23 mai 1835, n° 4746, ad. 14, q. 9 ; 7 décembre 1844, n° 4985, dub. III, q. 4 ; 23 mai 1846, n° 5049, ad 3).

Or, la fête de saint Jean-Baptiste l'emporte, d'après le décret *Altero nunc*. Donc, vous devez la solenniser le dimanche 27, et transférer la *solennité* du Sacré-Cœur le dimanche suivant, qui est libre.

CONGRÉGATIONS ROMAINES

S. C. des Rites

I

ANDRIEN.[1]

11 juillet 1891.

On peut tolérer l'usage de porter un baldaquin au-dessus de l'image de la Sainte-Vierge dans les processions

Rme Dne uti Frater,

Hodiernus Rector in spiritualibus ac Primicerius Confraternitatis a Beata Virgine Maria de Monte Carmelo canonice erectæ penes Ecclesiam S. Nicolai in ista civitate Andrien., huic sacræ Rituum Congregationi exposuit in more positum esse ab immemorabili tempore ut post simulacrum ipsius Deiparæ de Monte Carmelo in solemni processione quæ fit die ejus festo, baldachinum deferatur. Quum vero amplitudo tua, inhærendo decretis Sacrorum Rituum Congregationis, ejusmodi usum vetuerit, præfatus Rector vota depromens totius sodalitatis eamdem sacram Congregationem rogavit, ut, attenta populi pietate, qui ægre ferret antiquissimæ consuetudinis abolitionem, enunciatum usum baldachini, nempe illius delationem post simulacrum Beatæ Mariæ Virginis continuari permitteret. Sacra porro Rituum Congregatio, referente infrascripto Secretario rescribere rata est : *Expositum usum tolerari posse.*

Quod dùm pro mei muneris ratione Amplitudini Tuæ communico, diuturnam ex animo felicitatem adprecor.

Amplitudinis Tuæ,

Romæ, die 17 julii 1891.

Uti Frater.

CAJET. Card. ALOISI MASELLA, *S. R. C. Præfectus.*

REMARQUES

L'usage du *dais* ou *baldaquin* est *obligatoire* pour toutes les processions du Saint-Sacrement. Il est *toléré* pour les instruments de la Passion, mais seulement dans les églises qui peuvent justifier d'une pratique immémoriale.

Quant aux reliques, aux statues et images de la Sainte-Vierge et des saints, on ne peut, en règle générale, les porter sous un dais. Il est vrai que quelques décrets de la S. Congrégation des Evêques et Réguliers rapportés par Nicolius autorisaient cette pratique ; mais la S. Congrégation des Rites a plusieurs fois déclaré que les reliques et les images des saints ne pouvaient être portées sous un dais. Elle a de plus condamné l'usage contraire et refusé d'accorder une dispense, malgré les instantes supplications de plusieurs confréries, comme on peut le voir par les décrets des 16 mars 1833 et 26 avril 1834.

Le décret du 11 juillet, que nous donnons aujourd'hui, nous prouve qu'une exception doit être faite pour les images de la Sainte-Vierge et qu'elles doivent être mises sur le même rang que les reliques de la Passion. On peut donc, mais ce n'est pas obligatoire, là où la coutume existe, les porter sous un baldaquin, dans les processions.

[1] Andria.

II

Les interrogations en langue vulgaire pour le baptême

PARISIEN.

12 septembre 1891.

Exponens Emus et Rmus Dnus Cardinalis Franciscus Maria Richard, archiepiscopus Parisien. quod fere ab immemorabili tempore in ea archidiœcesi mos invaluit utendi gallico seu vernaculo idiomate in interrogationibus quæ fiunt patrinis atque in eorumdem responsionibus quando baptismi sacramentum sive infantulis sive adultis administratur, Sanctissimum Dominum Nostrum Leonem Papam XIII supplex rogavit ut invecta praxis de Apostolica benignitate tolerari et continuari queat ; siquidem ea confert ad instructionem atque fidelium ædificationem, quorum vix paucissimi linguam latinam callere possent.

Sacra porro Rituum Congregatio, utendo facultatibus sibi specialiter ab eodem Sanctissimo Domino Nostro tributis, petitam expositæ praxeos continuationem benigne indulsit, dummodo adhibeatur formula seu versio interrogationum et responsionum ab ipso Parisiensi Ordinario rite recognita et approbata. Contrariis non obstantibus quibuscumque.

Die 12 septembris 1891.

CAJET. Card. ALOISI MASELLA, *S. R. C. Præfectus.*
Vinc. Nussi, *S. R. C. Secretar.*

REMARQUES

Plusieurs fois la S. Congrégation des Rites a été saisie de la question des interrogations en langue vulgaire, et chaque fois elle a répondu que cela n'était pas permis. On peut citer la décision du 12 septembre 1847 pour Moulins et celle du 31 août 1867 pour Amiens. Voici la dernière : « An in administratione baptismi, interrogationes quibus respondere debet Patrinus infantis fieri possint vernacula lingua quandocumque dictus Patrinus latinam ignorat, an saltem interrogatio sermone latino facta, ut fert Rituale, illico in vulgarem transferri possit? — Resp. : Negative ad utrumque juxta decretum in Molinens. diei 12 septembris, 1847, ad 17. »

En 1879 le Vicaire apostolique de la Cochinchine fit remarquer au S. Office que l'usage de renouveler les interrogations en langue vulgaire existait dans sa mission, et il demandait ce qu'il devait faire. Le S. Office autorisa l'évêque à le garder : « Praxim de qua agitur servari posse. »

L'archevêque de Paris s'appuie aussi sur un usage immémorial en vertu duquel les interrogations ne se font qu'en français dans son diocèse, et il demande l'autorisation de continuer. La sacrée Congrégation le permet, mais à condition que la formule des interrogations aura été approuvée par l'évêque.

Les diocèses où pareille coutume existe peuvent solliciter un indult semblable en alléguant un usage immémorial, et ils sont sûrs de l'obtenir.

III

BOBIEN.[1]

20 novembre 1891.

Doutes sur le chant des Litanies de la Sainte-Vierge

Episcopus Bobiensis humiliter Em. V. Rmæ exponit in sua diœcesi usum existere, ut Benedictioni cum SS.

[1] Bobbio.

Sacramento præmittatur Rosarii recitatio et cantus Litaniarum, et durantibus Litaniis fit SS. Sacramenti expositio.

Cum autem a Smo D. N. Papa præscripta fuerit Rosarii recitatio cum adjectis Litaniis B. M. quæritur :

1° Ante orationem quæ dicitur post Litanias, dicendusne est versiculus tantum *Ora pro nobis sancta Dei Genitrix*, ut refertur in Appendice Ritualis Romani, sine adjectione ℣℣· *Domine exaudi*, etc., et *Dominus vobiscum?*

2° In casu affirmativo, cum talis sit praxis universalis, si in quadam diœcesi aliqua esset parœcia in qua post ℣ *Ora pro nobis*, adjiceretur quoque *Dominus vobiscum* et *Domine exaudi*, Episcopus diœcesanus, ut melius præscriptio pontificia adimpleatur et uniformitas in tota diœcesi obtineatur, possetne præscribere quod in omnibus ecclesiis suæ diœcesis recitetur in casu ℣ *Ora pro nobis*... tantum?

3° Tandem tenendumne est tanquam norma generalis quod versiculi *Domine exaudi*... et *Dominus vobiscum* præmittendi sint orationi iis tantum in casibus in quibus Rituale romanum illos præscribit?

S. R. C. ad relationem infrascripti secretarii, propositis dubiis mature perpensis, ita rescribere rata est : *Servetur Rituale romanum*. Atque ita rescripsit et servari mandavit, die 20 novembris 1891.

C. Card. Aloisi Masella, *S. R. C. Præfectus*.
L. S. Vincentius Nussi, *S. R. C. Secretarius*.

REMARQUES

Après les litanies de la Sainte-Vierge, le Rituel romain ne donne que le verset *Ora pro nobis*... et ensuite l'oraison *Concede nos*. On doit donc s'en tenir à cela et il n'est pas permis d'ajouter d'autres versets.

IV

12 décembre 1891.

De l'anniversaire de la consécration d'un évêque. Quand doit-on le transférer?

Insequentia dubia Sacræ Rituum Congregationi pro opportuna declaratione proposita fuerunt, nimirum :

I. Quando anniversarium consecrationis Episcopi accidentaliter impediatur festo mobili ritus duplicis primæ classis, transferendumne est, aut omittendum?

II. Quando idem anniversarium quotannis impediatur festo ritus pariter duplicis primæ classis quod diei affixum est, reponendumne est an semper omittendum?

Et sacra eadem Congregatio, ad relationem infrascripti secretarii rescribendum censuit :

Ad I. Negative ad primam partem ; affirmative ad secundam.

Ad II. Affirmative ad primam partem, negative ad secundam.

Atque ita declaravit ac rescripsit, die 12 decembris 1891.

JURISPRUDENCE
CIVILE ECCLÉSIASTIQUE

—

Q. — D'après la loi, la commune doit une indemnité au curé, quand elle ne fournit pas de presbytère. Or, dans ma paroisse, le presbytère n'appartient ni à la commune, ni à la fabrique; il est la propriété du curé en tant que curé. Un de mes prédécesseurs a été autorisé à recevoir la donation de la maison curiale pour lui et ses successeurs indéfiniment. Les choses étant ainsi, n'ai-je par droit à une indemnité de la part de la commune?

R. — Le texte de la loi ne laisse aucun doute sur la réponse à faire à cette question. Nous lisons, en effet, dans la loi du 5 avril 1884, article 136 : « Sont obligatoires pour la commune les dépenses suivantes :... 11° l'indemnité de logement aux curés et desservants et ministres des autres cultes salariés par l'Etat, *lorsqu'il n'existe pas de bâtiment affecté à leur logement* et lorsque les fabriques ou *autres administrations préposées aux cultes* ne pourront pourvoir elles-mêmes au payement de cette indemnité. »

Dans les mots que nous avons soulignés se trouve la réponse au doute de notre correspondant. Du moment qu'il existe un bâtiment affecté au logement du curé, la commune n'a pas d'indemnité à payer. Sans doute, la maison presbytérale n'appartient ni à la fabrique, ni à la commune; mais elle appartient à la cure qui est un établissement public, aussi bien que la fabrique; elle compte parmi *ces autres administrations préposées aux cultes* dont il est question dans l'article cité plus haut. Comment *cette autre* administration pourrait-elle soutenir qu'elle ne peut pourvoir au payement de l'indemnité, étant elle-même propriétaire de l'immeuble?

Le texte est formel; il existe un presbytère; donc le curé ou desservant n'a droit à aucune indemnité; c'est obvie.

Cependant, il pourrait se faire que la fabrique et subsidiairement la commune fussent obligées, non à payer une indemnité, mais à fournir une subvention pour les grosses réparations du dit presbytère. Si, en effet, la cure propriétaire n'avait absolument aucune ressource autre que la maison elle-même, comment pourrait-elle, le cas échéant, par exemple, si cette maison venait à s'effondrer sous l'effort d'une tempête ou par suite d'un accident quelconque, comment, disons-nous, pourvoirait-elle aux réparations? C'est alors que naîtrait pour la commune l'obligation d'intervenir, précisément pour n'avoir pas à fournir plus tard soit un logement, soit une indemnité de logement; mais elle ne le devrait que subsidiairement à la fabrique, c'est-à-dire après épuisement des ressources libres de celle-ci.

Q. — Je viens de découvrir que sous mon prédécesseur immédiat, le maire, assisté de son Conseil ordinaire, qui se compose du maître d'école, nouveau modèle, a fait figurer sur des mémoires des travaux faits à l'église (v. g. des fenêtres à la sacristie, des portes au presbytère), pour détourner des fonds, travaux urgents qui n'ont jamais été exécutés. Et dire que ce maire s'affiche conservateur, il va à la messe. *Quid?*

R. — Si nous comprenons bien, le susdit maire fait figurer sur des mémoires, comme étant exécutés, des travaux d'église qui n'ont jamais été entrepris, malgré leur urgence. Il y a ici un faux en écriture publique, très compromettant pour le maire; tout citoyen peut lui en demander compte.

Toutefois, nous n'engagerions pas notre honorable correspondant à se lancer dans la voie d'une dénonciation, à moins qu'il n'ait la conviction ab-